

sta in
 «Giornale antico della
 filosofia italiana»
 n. 3, 1998

UNA DIFFICILE EREDITÀ: ARNAULD, MALEBRANCHE E L'IDEA CARTESIANA

La battaglia sulle idee che Antoine Arnauld e Nicolas Malebranche combatterono accanitamente a partire dal 1683 è senz'altro un luogo privilegiato per comprendere in che modo Descartes e la sua teoria delle idee verranno recepiti negli anni di poco successivi alla scomparsa del filosofo: non si contano, infatti, le pagine in cui Malebranche e Arnauld rivendicano la correttezza della propria esegesi dell'idea cartesiana, opponendola alla lettura che dell'autore delle *Meditazioni* dà l'avversario. In tale diatriba, tuttavia, come è stato rilevato da numerosi critici, sembra avvenire una vera e propria lacerazione dell'idea cartesiana: quanto Arnauld ne accentua le implicazioni soggettivistiche, tanto Malebranche ne ipostatizza l'oggettività, ponendo addirittura l'idea al di fuori del soggetto¹. Nelle pagine che seguono, si ripercorreranno alcuni momenti della polemica, nel tentativo di rafforzare l'ipotesi interpretativa «tradizionale» anche attraverso l'analisi dei luoghi nei quali vengono discusse dai due discepoli di Descartes le prove cartesiane dell'esistenza di Dio, dal momento che in tali luoghi la spartizione dell'idea cartesiana sembra apparire con particolare evidenza.

L'idea cartesiana

L'analisi cartesiana dell'idea che si terrà principalmente in considerazione in questo luogo compare là dove sta per essere introdotta la prova dell'esistenza di Dio attraverso l'idea che il soggetto ne possiede, ossia nella *Terza Meditazione*.

¹ Si vedano, ad esempio, H. GOUHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, Vrin 1926, e P. E. ELUNGU, *Étendue et connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Vrin, 1973; tale ipotesi di spartizione è stata di recente messa in discussione a favore di una rivalutazione del cartesianesimo di Arnauld (cfr. A. N'DIAYE, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, Paris, Vrin 1991, e l'ottimo lavoro di D. MOREAU, *Cartésiens. Une interprétation de la polemique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, thèse de doctorat, Paris IV, 1996).

Descartes, com'è noto, vi giunge dopo aver negato, con il dubbio radicale scaturito dall'ipotesi di un dio ingannatore, l'esistenza di tutte le cose e aver posto come unica certezza l'esistenza dell'io. Ma proprio nel momento in cui l'io riconosce la difficoltà di uscire da se stesso, ecco aprirsi un'altra via «ad inquirendum an res aliqua, ex iis quarum ideae in me sunt, extra me existant»². La possibilità di uscire dal soggetto, di trovare oltre all'io conoscente qualcosa ad esso esterno, si fonda sulla stessa natura delle idee: «quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur; sed, quatenus una unam rem, alia aliam repraesentat, patet easdem esse ab invicem valde diversas»³. La differenza tra un'idea e un'altra è data, spiega Descartes, dalla diversità degli oggetti rappresentati dalle idee, poiché: «illae quae substantias mihi exhibent, majus aliquid sunt, atque, ita loquar, plus realitatis objectivae in se continent, quam illae quae tantum modos, sive accidentia repraesentant»⁴. La gerarchia degli enti propria della realtà formale, il mondo dell'essere extramentale, vale quindi anche nell'ambito della realtà oggettiva, il mondo del pensiero.

Ora, nonostante il fatto che le diverse rappresentazioni delle idee rinviano ad una realtà diversificata in se stessa e differente dall'io, permane, tuttavia, l'ipotesi che tale realtà sia prodotta dallo stesso soggetto. Infatti, poiché la causa della realtà oggettiva di un'idea deve contenere almeno tanta realtà quanta ne possiede l'effetto⁵, l'io stesso può essere la causa formale della realtà oggettiva di quasi tutte le idee. Di una sola idea presente nell'intelletto è impossibile rendere ragione attraverso la causalità dell'io, l'idea di Dio: tale idea, infatti, in quanto si trova nell'io, nella *res cogitans*, è, come ogni idea, una modificazione di essa, e, tuttavia, in quanto «Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, et a qua tum ego ipse, tum alia omne, si quid alia extat, quodcumque extat, est creatum», è impossibile che la realtà oggettiva di tale idea «a me solo profecta esse»⁶.

L'idea di Dio, pertanto, è nell'io, ma non è dell'io. Come viene affermato esplicitamente da Descartes nella *Quinta Meditazione*, l'idea di Dio — non-

² R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, in *Oeuvres de Descartes*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery (d'ora in poi AT), Paris, Vrin-CNRS 1964-1974, 11 voll. (il numero romano si riferisce al numero del volume), VII, p. 40.

³ R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, AT, VII, p. 104 (corsivo mio).

⁴ *Ivi*, p. 40 (corsivo mio).

⁵ «Lumine naturali manifestum est tantumdem ad minimum esse debere in causa efficiente et totali, quantum in ejusdem causae effecti [...] Atque hoc non modo perspicue verum est de iis effectibus, quorum realitas est actualis sive formalis, sed etiam de ideis, in quibus consideratur tantum realitas objectiva», AT, VII, pp. 40-41 (corsivo mio). Lo stesso principio compare in Tommaso d'Aquino: «quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva: vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum», TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, resp. Si rilevi, inoltre, che, secondo Descartes, la causa della realtà oggettiva di un'idea deve essere qualcosa di realmente esistente: «percipio esse objectivum ideae non a solo esse potentiali, quod proprie loquendo nihil est, sed tantummodo ab actuali sive formali posse produci», AT, VII, p. 47.

⁶ R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, AT, VII, p. 45.

ché, d'altra parte, l'idea del triangolo — non individua un semplice contenuto rappresentativo, ma una realtà vera e propria che non è assolutamente riducibile al pensiero dell'io; dell'idea di Dio, infatti, Descartes afferma: «non esse quid fictitium a cogitatione mea dependens, sed *imaginem verae et immutabilis naturae*»⁷. Tale definizione, la quale si richiama ad una lunga tradizione⁸, permette di inferire che Descartes ritenga la realtà oggettiva dell'idea essere nient'altro che la *realtà dell'essenza* individuata dall'idea: quale sia il tipo di realtà che l'idea rappresenta è spiegato da Descartes stesso in un luogo delle *Meditazioni* essenziale per la comprensione del concetto di realtà oggettiva dell'idea, le *Prime Risposte* a Caterus.

Com'è noto, l'obiezione di Caterus è rivolta principalmente alla tesi cartesiana secondo la quale anche la realtà oggettiva dell'idea richiede una causa.

Laddove Descartes osserva che la cosa pensata, la cosa in quanto oggettivamente presente all'intelletto, non è un niente⁹, e per questo è necessaria una causa adeguata alla sua produzione, Caterus ribatte che ciò dipende essenzialmente dal significato attribuito al termine 'niente', poiché sostenere che la cosa pensata possiede una qualche realtà non implica affatto che di essa si debba ricercare una causa:

Equivocatio est. Si enim nihil idem est quod ens non actu, omnino nihil est, quia non est actu, atque ita a nihilo est, id est non a causa aliqua. Si vero nihil fictum quid dicit, quod vulgo ens rationis indigetant, non est nihil, sed reale aliquid quod distincte concipitur. Et tamen, *quia solum concipitur et actu non est, concipi quidem, at causari minime potest*¹⁰.

⁷ Id., *Quinta Meditazione*, AT, VII, p. 68 (corsivo mio). Come rileva giustamente Wells «The 'things represented', then, in the case of the ideas of god and the triangle, however intramental they may be, are independent of the representing activity of human mind», N. J. WELLS, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez*, «Journal of History of Philosophy», XXVIII, 1990, n. 1, pp. 33-61, p. 47 (corsivo dell'autore).

⁸ Non è inutile ricordare, infatti, che a partire da Enrico di Gand comincia a delinearsi in nuovo tipo di realtà proprio dell'essere delle essenze *in mente Dei* chiamato di volta in volta, *esse objectivum*, *esse intelligibile*, *esse deminutum*, etc. Questa tradizione che culmina nella sistemazione data da Francisco Suarez nella II sezione della XXXI *Disputatio Metaphysica* è ben presente a Descartes: su tale influenza si vedano, ad esempio R. DALBIEZ, *Les sources scolastiques de la théorie cartésienne de l'être objectif*, «Revue d'Histoire de la philosophie», 1929, n. 3, pp. 464-472, É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 3^e ed., Paris, Vrin 1967, T. CRONIN, *Objective being in Descartes and Suarez*, Roma, Gregorian University Press 1966, e i numerosi articoli di N. J. WELLS, ad esempio *Objective being: Descartes and his sources*, «The modern schoolman», XLV, 1967-68, n. 1, pp. 49-61, il già citato *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus and Suarez*, e *Descartes' Ideas and his sources*, «American Catholic Philosophical Quarterly», LXVII, 1993, n. 4, pp. 513-535.

⁹ «Si enim ponamus, aliquid in idea reperiri, quod non fuerit in ejus causa, hoc igitur habet a nihilo; atqui *quantumvis imperfectus sit iste essendi modus, quo res est objective in intellectu per ideam, non tamen profecto plane mihi est, nec proinde a nihilo esse potest*», R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, AT, VII, p. 41 (corsivo mio).

¹⁰ CATERUS *Prime Obiezioni*, AT, VII, pp. 93-94 (corsivo mio).

Caterus sembra concedere a Descartes che, pur essendo niente rispetto all'esistenza «extra-mentale», ciò che è pensato, se è un'essenza non immaginaria, è comunque *qualcosa*, ma esclude, tuttavia, perentoriamente che di questo tipo di realtà debba essere ricercata una causa «extra intellectum». La difficoltà di comprendere tale rifiuto risiede principalmente nel fatto che sia Caterus che Descartes sostengono che la cosa pensata è *qualcosa*. Entrambi distinguono, infatti, all'interno del mondo del pensiero, ciò che «distincte concipitur», è che perciò è un *non-niente*, e ciò che invece è nulla in quanto «ens rationis». E, tuttavia, il significato che essi danno al termine «qualcosa» è radicalmente diverso: Caterus ritiene che il «qualcosa» nel pensiero non possieda affatto un «esse reale», ma indichi soltanto il *pensiero* di un'essenza vera in contrapposizione al *pensiero* di un'entità fittizia, l'«esse reale» spettando solamente al mondo extra-mentale, al mondo delle cose esistenti fuori del pensiero; Descartes, viceversa, ritiene proprio che l'essere delle essenze individuate dalle idee sia un «esse reale», tanto quanto è reale l'essere delle cose esistenti fuori del pensiero. È perciò che tale essere non può che essere causato¹¹. Contrariamente a Caterus, dunque, per il quale l'«esse reale» pertiene soltanto al mondo esistente «extra mentem», Descartes attribuisce l'«esse reale» anche a quel mondo del pensiero individuato dalla realtà oggettiva delle idee, il cui opporsi al niente è già di per sé indice di realtà. Caterus e Descartes, quindi, hanno due concezioni assolutamente diverse di ciò che debba essere interpretato come «mondo dell'esse reale»: per l'uno, reale in senso stretto è solo ciò che esiste; per l'altro, è anche ciò che «distincte concipitur». Per usare le parole di Gilson, le idee non sono più per Descartes, com'erano altresì per Caterus, «simples présentations mentales d'une réalité extérieure dont on ne sait pas même si elle existe», bensì essenze, «dont la nécessité absolue, contraignante pour la pensée, prouve la réalité intrinsèque»¹².

Nella prospettiva cartesiana, dunque, non esiste nulla di cui non possa essere chiesta la causa¹³: se l'intelletto umano è sufficiente quale causa e origine dell'idea considerata «materialmente», cioè nella sua realtà formale, quale operazione del soggetto conoscente, lo stesso non si può dire a proposi-

¹¹ Nel sistema cartesiano, sostenere che un ente non è Dio equivale a sostenere che è una creatura, e, viceversa, sostenere che non è una creatura significa asserire che è Dio: «res omnes a Deo diversas, quaecunque existunt, ab ipso esse creatas», R. DESCARTES, *Terza Obiezioni e Risposte*, AT, VII, p. 188 (su ciò si veda J. L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, P.U.F. 1981, p. 272). Affermare che la realtà oggettiva delle idee esiste senza avere una causa, senza, cioè, essere creata, significherebbe affermare, in particolare nel caso delle essenze, l'esistenza di una realtà intermedia tra il Creatore e la creatura; ma, come rileva Wells, per Descartes «to insist on such an interloper is no less than blasphemy» (N. J. WELLS, *Objective Reality of Ideas in Descartes, Caterus, Suarez*, cit., p. 59). Del resto, questa è una delle ragioni che motivano la teoria cartesiana della libera creazione delle verità eterne: le essenze e le verità eterne non possono che essere create poiché sono *qualcosa*. È proprio il loro statuto di creature, d'altra parte, ciò che rende possibile che esse siano conosciute e comprese dall'uomo: si veda la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630, in AT, I, pp. 151-152.

¹² É. GILSON, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, cit., p. 206.

¹³ Si veda il I assioma dell'esposizione *more geometrico* delle *Seconde Risposte*, AT, VII

to della realtà oggettiva di quelle idee — del loro «contenuto» — che non possono né essere costruite dal soggetto — le idee fattizie — né venire dal di fuori — le idee avventizie¹⁴. Ora, tali idee non sono altro che quelle «ideae innatae» di cui Descartes parla nella *Terza Meditazione* e che, in una lettera a Mersenne del 1641, identifica con «idea Dei, Mentis, Corporis, Trianguli, et generaliter omnes quae aliquas Essentias veras, immutabiles et aeternas repraesentant»¹⁵. Se di esse la causa non può essere il soggetto finito, un'altra causa che ne spieghi l'origine deve, tuttavia, essere ricercata.

Nella metafisica cartesiana, quindi, l'affermazione dell'esistenza di Dio è assolutamente necessaria al fine di rendere ragione dell'esistenza e della presenza nella sostanza pensante di un'idea la cui realtà oggettiva è tale da non poter essere causata da un ente diverso da Dio stesso, dal momento che «non tamen idcirco esset [in me] idea substantia infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet»¹⁶. La possibilità che un ente finito, limitato e imperfetto qual è l'uomo contenga in sé l'idea di un ente infinito, perfetto e illimitato qual è Dio è, del resto, fondata proprio sulla distinzione tracciata da Descartes tra realtà formale e realtà oggettiva dell'idea: è tale distinzione, infatti, che permette di mantenere sia la finitezza del finito, sia l'infinità dell'infinito. Come si è visto, infatti, in quanto la realtà formale di ogni idea consiste nell'essere una modificazione della *res cogitans*, l'idea di Dio è, come le altre idee, una modificazione dell'io, e in quanto modificazione di una sostanza finita è anch'essa finita; la *res repraesentata*, viceversa, ossia la realtà oggettiva dell'idea di Dio, non appartiene al soggetto, pur trovandosi nel soggetto, di conseguenza, non deve possedere necessariamente le caratteristiche ontologiche del «luogo» in cui si trova.

La distinzione tra questi due aspetti dell'idea sarà accolta con molte difficoltà dai seguaci di Descartes: si tenderà, infatti, a privilegiarne un lato piuttosto che l'altro; ad accordare maggior interesse al polo riguardante il soggetto, oppure a ciò che garantisce l'oggettività della conoscenza. La «querelle des idées» tra Arnauld e Malebranche, in questo senso, si costituisce come momento emblematico per l'analisi della ricezione della dottrina cartesiana delle idee, nella misura in cui la distinzione di ragione tra realtà formale e realtà oggettiva dell'idea diventerà sempre più una vera e propria lacerazione.

La querelle des idées

Com'è noto, la lunga polemica tra Malebranche ed Arnauld, sviluppatasi nell'arco di un decennio e conclusasi solo con la morte di quest'ultimo¹⁷,

prende inizio con la pubblicazione di un testo di Arnauld, intitolato cripticamente *Des Vraies et Fausses Idées*, il cui scopo principale è la messa in discussione della teoria malebranchiana della visione in Dio¹⁸.

Sin dal titolo dell'opera che dà avvio alla polemica, Arnauld fissa i termini della questione: vi sono idee vere e idee false, vi è, cioè, una *definizione vera* dell'idea e una *definizione falsa*. La teoria della conoscenza di Malebranche e tutte le deprecabili conseguenze che essa comporta sul piano teologico, non sono altro, secondo il Port-Royalista, che il frutto di una «fausse notion des idées», ossia dell'avere l'Oratoriano ritenuto le idee «de certains êtres représentatifs des objets, réellement distinguées des perceptions et des objets»¹⁹.

La prima accusa di Arnauld riguarda la coerenza di Malebranche nell'avere sostenuto tale «fausse notion»: egli, infatti, ritiene che la concezione malebranchiana dell'idea cambi non soltanto tra la *Recherche de la Vérité* e gli *Éclaircissements*, ma anche all'interno della stessa *Recherche*²⁰. In un primo

in poi O. C.), Paris, Vrin-CNRS 1958-1967, XX tomi, VI-VII, pp. I-XXVII, e A. N'DIAYE, *La philosophie d'Antoine Arnauld*, cit., pp. 83-88.

¹⁸ Non deve essere dimenticato, tuttavia, che la critica arnauldiana alla teoria della conoscenza di Malebranche non è fine a se stessa, poiché vero obiettivo di Arnauld è il *Traité de la nature et de la grâce*, comparso nel 1680: il trattato *Des Vraies et Fausses Idées* doveva servire, infatti, solo quale «préambule» alla critica della dottrina malebranchiana della grazia, che troverà luogo nelle *Réflexions philosophiques et théologiques sur la nature et la grâce* (per un'analisi completa, dettagliata ed approfondita di tutti gli aspetti e le implicazioni dell'intera polemica tra Arnauld e Malebranche si veda il già ricordato lavoro di D. MOREAU, *Cartésiens. Une interprétation de la polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*). È Arnauld stesso ad affermarlo nella prefazione al *Des vraies et fausses idées*: «Je vous ai donné avis, Monsieur, du dessin que j'avois d'examiner le *Traité de la nature et de la grâce*, et de donner au public le jugement que j'en ferois [...] je crains que vous ne soyez surpris de voir que ce n'est pas encore l'ouvrage que vous attendiez, et que ce n'en peut être que le *préambule*» (A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, (1683), Paris, Fayard 1986, p. 14). Arnauld, d'altra parte, motiva la decisione di criticare dapprima la teoria della conoscenza malebranchiana e solo in seguito la dottrina della grazia, dichiarando di avere semplicemente seguito alla lettera ciò che Malebranche stesso aveva consigliato ai suoi lettori (cfr. A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 14). Malebranche, dal canto suo, ironizzerà spesso e volentieri sull'importanza della critica arnauldiana alla propria teoria delle idee al fine di combattere il *Traité de la nature et de la grâce*: «Mais quel long *préambule*! Un assez gros volume avant que d'entrer en matière pour refuter un petit livre. De plus, quel inutile *préambule*! puis qu'il ne pouvoit servir de rien pour détruire les principes par lesquels on traité de la nature et de la grâce est fondé. L'inutilité de ce *préambule* est visible». *Réponse du Père Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld*, in *Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld*, O. C., VIII-IX, pp. 897-989, p. 935. Nonostante questo scritto fosse meramente funzionale alla polemica teologica, vero fine di Arnauld, esso inaugura, tuttavia, una disputa che assume una consistenza tale da poter essere considerata di per sé, poiché all'interno di essa verrà messa in discussione non solo la teoria della conoscenza malebranchiana, ma anche, come si è accennato, il modo in cui debba essere interpretata l'intera teoria cartesiana delle idee.

¹⁹ A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 26.

²⁰ Si noti che il passo malebranchiano preso ad esempio da Arnauld cambierà in seguito alla critica arnauldiana. Fino al 1678 il brano suona così: «les idées de l'ame sont de deux sortes en prenant le nom d'idée en general, pour tout ce que l'esprit aperçoit immédiatement. Les premières nous representent quelque chose hors de nous, comme celle d'une quarré, d'un triangle, etc. et les secondes ne nous ne representent que ce qui se passe dans nous, comme nos sensations, le douleur, le plaisir, etc. Car on fera voir dans la suite que ces dernières idées ne sont rien autre chose, qu'une manière d'être de l'esprit»; dalla V

¹⁴ R. DESCARTES, *Prime Risposte*, AT, VII, p. 103

¹⁵ Lettera del 16 giugno 1641, in AT, III, p. 383 (corsivo mio). Per l'identificazione tra essenze e verità eterne si veda la lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 (AT, I, p. 151-152).

¹⁶ R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, AT, VII, p. 45.

¹⁷ In realtà ciò non è del tutto corretto, poiché la pubblicazione, avvenuta nel 1709, del *Recueil de toutes les réponses à M. Arnauld* di Malebranche è successiva alla morte del Grande Arnauld. Per la cronologia dettagliata della polemica e per un'esposizione dei rapporti tra Malebranche ed Arnauld prima di essa si veda l'*Introduction* di A. Robinet al *Recueil des toutes les réponses à M. Arnauld*, in N. MALEBRANCHE, *Oeuvres complètes* (d'ora

momento l'Oratoriano avrebbe asserito, correttamente secondo Arnauld, che l'idea di una cosa non è altro che la percezione di essa — è questa, a parere suo, la «vraie notion» dell'idea —, ed avrebbe quindi identificato le idee degli oggetti con le percezioni che di essi si hanno; in un secondo momento, invece, egli avrebbe ritenuto le idee degli «êtres représentatifs», posti al di fuori del soggetto²¹. Secondo Arnauld, le idee intese in quest'ultimo senso sono delle vere e proprie chimere, e, anziché aiutare a comprendere in che modo l'anima, immateriale, può conoscere i corpi, materiali, complicano soltanto le cose; lo scopo di Malebranche, in realtà, sarebbe quello di persuaderci ad ammettere che ciò che è conosciuto non sono «les corps réels et véritables» che Dio ha creato, ma «les corps intelligibles» che sono fuori dell'anima e che «ressemblent aux corps réels»²². Arnauld ritiene che, di fatto, Malebranche sia rimasto vittima proprio di quei pregiudizi contro i quali egli stesso aveva messo così fortemente in guardia²³: in primo luogo l'Oratoriano avrebbe affermato che l'oggetto conosciuto deve essere presente al soggetto conoscente, per così dire, di persona, un pregiudizio, questo, largamente presente nella «Philosophie de l'Ecole», radicalmente condannata nella *Recherche de la Vérité*. Nonostante Malebranche sappia perfettamente, dichiara Arnauld, che vi è una differenza incomparabile tra la vista materiale, la quale ha bisogno che l'oggetto visto sia presente, e la vista spirituale, per la quale non vi è tale necessità, egli ha ugualmente trattato la seconda come la prima. Ora, tale pregiudizio avrebbe costretto Malebranche a riproporre la soluzione degli

edizione, invece, esso suona in quest'altro modo: «les perceptions que l'ame a des idées, sont de deux sortes. Les premières que l'on appelle perceptions pures, sont, pour ainsi dire, superficielles à l'ame: elles ne la penetrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes qu'on appelle sensibles, la penetrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs et les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont autre chose des manières d'être de l'esprit», N. MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité* (d'ora in poi R. d. V.), O. C., t. I, p. 42. È, questo, un esempio di come, nel corso della sistemazione della propria teoria delle idee, Malebranche ponga dei limiti all'utilizzo del termine 'idea': nei luoghi citati, infatti, vediamo le idee della prima edizione divenire percezioni di idee. È, del resto, assai difficile sostenere, come fa Arnauld — ma come faranno anche noti studiosi contemporanei del pensiero malebranchiano, quali ad esempio Gueroult e Robinet —, che nell'edizione della *Recherche* del 1674 Malebranche dia una formulazione dell'idea chiara, precisa e soprattutto definitiva; è piuttosto vero il contrario, ossia che, nella prima edizione — ma più corretto sarebbe dire nelle prime edizioni — della *Recherche de la Vérité*, Malebranche tende a mantenere i significati dei termini-chiave della propria teoria della conoscenza alquanto vaghi, riservandosi di chiarire od esplicitare singoli aspetti e momenti delle definizioni quando il contesto o un interlocutore lo richieda.

²¹ «Je me contente de vous faire remarquer que l'auteur de la *Recherche de la Vérité*, ayant souvent parlé de ces idées dans ce premier chapitre de son livre, il a marqué en diverses manières, que les idées des objets, et les perceptions des objets, estoient la même chose [...] Cependant il est clair que quand il parle à fond de la nature des Idées dans la II partie du III livre, et dans les *Eclaircissements*, ce ne sont plus les pensées de l'ame et les perceptions des objets qu'il appelle Idées, mais de certains êtres représentatifs des objets, differens de ces perceptions, qu'il dit exister véritablement, et être nécessaires pour appercevoir tous les objets matériels», A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 28 (corsivo di Arnauld).

²² *Ivi*, p. 29.

²³ «Comme des plusieurs qui se sont détournés du vrai chemin, il n'y en a point qui s'égare davantage, que celui qui court avec plus de force», A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 29.

Scolastici al problema della conoscenza dei corpi da parte dell'anima: essi, infatti, «pour sortir de cette difficulté», ossia quella di spiegare la possibilità di vedere qualcosa che non sia presente fisicamente, o meglio *localmente*, al soggetto conoscente, «ont eu recours à l'autre manière de voir les choses, non par elles-mêmes, mais par leur images, comme quand on voit les corps dans les miroirs»²⁴. Che l'autore de la *Recherche de la Vérité* condivida gli stessi principi di questi non ben definiti «Philosophes», ossia che ciò che si conosce debba essere presente localmente e che i corpi non possano essere conosciuti se non in virtù di «certains être représentatifs», secondo Arnauld, «rien en vérité n'est plus étonnant»²⁵. Il passo malebranchiano che viene assunto ad esempio della caduta negli abissi del pregiudizio da parte dell'Oratoriano è tratto dalla *Recherche*:

Je croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les Etoiles et une infinité d'objets hors de nous; et il n'est pas vraisemblable que l'ame sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire se promener dans le cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne le voit donc point en eux-mêmes, et l'objet immédiat de nôtre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par exemple, n'est pas le Soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à nôtre ame, et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi par cet mot *idée*, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet. Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter²⁶.

Arnauld è indignato: Malebranche non si dà nemmeno la pena di darci una sola prova di quello che afferma, poiché «il luy suffit de nous dire qu'il croit que tout le monde en tombe d'accord»²⁷. Ma la vera ragione di irritazione per Arnauld consiste nel fatto che Malebranche cessa di ritenere l'idea la percezione dei corpi a favore di una concezione che vede nell'idea un certo «être représentatif», il quale assume il ruolo di «objet immédiat et le plus proche de l'esprit». Malebranche, dichiara Arnauld, considera l'idea non come una modificazione del soggetto, la quale, proprio per questo motivo, è interna allo spirito, ma come qualcosa di *realmente* distinto dall'anima, tanto quanto ne è realmente distinto l'oggetto materiale. Ora, non soltanto le idee non sono realmente distinte dal soggetto conoscente, ma, al contrario, esse sono le modalità stesse della *res cogitans*. In questione sembra essere non tanto la natura della conoscenza, il fatto che la conoscenza sia di tipo rappresentativo, quanto piuttosto il ritenere il *medium* rappresentativo una modificazione

²⁴ *Ivi*, p. 33.

²⁵ *Ivi*, p. 36. L'attribuzione a Malebranche di una concezione secondo la quale nel processo conoscitivo gli oggetti devono essere presenti localmente viene ripresa ampiamente nel corso dei capitoli VII e VIII del *Des vraies et fausses idées*.

²⁶ N. MALEBRANCHE, R. d. V., O. C., I, p. 413-414.

²⁷ A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 29.

del soggetto oppure un'entità separata da esso: Arnauld pare avere piena coscienza di ciò:

Ce que j'entends par les *estres representatifs* entant que je les combats comme des entitez superflues, ne sont que ceux que l'on s' imagine estre réelment distinguez des idées prises pour des perceptions. Car je n'ay garde de combattre toutes sortes d'estres où des modalitez representatives; puisque je soûtiens qu'il est clair, à quiconque fait reflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalitez essentiellement *representatives*²⁸.

Percezione ed idea sono, a parer di Arnauld, la medesima cosa, considerata, tuttavia, secondo due rapporti, «l'un à l'ame qu'elle modifie: l'autre à la chose apperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame»²⁹: qualora ci si riferisca a ciò che avviene nel soggetto quando conosce, ad esempio, un quadrato, si parlerà di *percezione* del quadrato; qualora, invece, ci si riferisca al quadrato come ciò che è oggettivamente presente nel soggetto, si parlerà di *idea* del quadrato. Si noti che con il sostenere la funzione rappresentativa delle modalità del soggetto, Arnauld non sembra voler affermare che l'oggetto immediato della conoscenza siano gli oggetti in se stessi, poiché, egli scrive, oggetto immediato della conoscenza sono solo e esclusivamente le idee³⁰. Nello stesso tempo, tuttavia, ponendo le idee come oggetto immediato della conoscenza, il Port-Royalista non intende nemmeno sostenere che le idee siano il termine *ultimo* della conoscenza, poiché egli è convinto che il fine della conoscenza siano gli oggetti e non le idee: per Arnauld, dunque, le idee sono ciò che è conosciuto *direttamente*, mentre gli oggetti sono ciò che è conosciuto *indirettamente*.

Ora, numerosi elementi inducono ad attribuire ad Arnauld una concezione di questo tipo, la quale sembra escludere la possibilità di parlare di un «realismo arnauldiano», *vexata quaestio* riproposta quasi ciclicamente dagli studiosi³¹. La critica arnauldiana agli «êtres représentatifs» di Malebranche,

²⁸ *Ivi*, p. 45.

²⁹ *Ivi*, p. 44.

³⁰ «Si je pense au soleil, la réalité objective du soleil, qui est présente à mon esprit, est l'objet immédiat de cette perception; et le soleil possible ou existant, qui est hors de mon esprit, en est l'objet médiat, pour parler ainsi [...] ce sont nos idées que nous voyons *immédiatement*, et qui sont l'objet immédiat de notre pensée: ce qui n'empêche pas que nous ne voyons aussi par ces idées l'objet, qui contient formellement ce qui n'est qu'objectivement dans l'idée ou perception que j'ay d'un carré», A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 53.

³¹ Si pensi alla famosa «disputa sulla disputa» di A. O. Lovejoy e J. Laird: il primo, com'è noto sosteneva che Arnauld, lungi dal ritenere che gli oggetti si conoscano in modo immediato e diretto, condividesse con Malebranche la convinzione della necessità di «êtres représentatifs» che stiano tra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta: «the crucial question was whether as Arnauld affirmed and Malebranche denied, subjective states can be «representatives» of physical reals» (A. O. LOVEJOY, 'Representative Ideas' in Malebranche and Arnauld, «Mind», XXXII, 1923, n. 128, pp. 449-461, p. 453, corsivo dell'autore). Ciò su cui Arnauld dissente da Malebranche è il ritenere che questi *êtres* siano separati dal soggetto conoscente e distinti dalle sue percezioni: «the theory of mediate perception which he is criticising is, then, still that which would introduce non a *tertium* but a *quartum quid*» (p.

infatti, non verte tanto, come si è detto, sulla natura della conoscenza, ossia sulla questione se la conoscenza degli oggetti sia o non sia rappresentativa, ma verte piuttosto su «che cosa» svolga questo compito e in che modo lo svolga. Ciononostante, è assai difficile poter dirimere una volta per tutte la controversia sul realismo di Arnauld: nelle pagine contro Malebranche, in effetti, sono presenti affermazioni che potrebbero far propendere per quest'ipotesi interpretativa, ad esempio laddove Arnauld dichiara:

... que si par ne les [le cose materiali] pas connoistre *immédiatement* on entend ne les pouvoir connoistre que par des *estres representatifs* distinguez des perceptions, je pretends que selon ce sens ce n'est pas seulement *mediatement*, mais aussi *immédiatement* que nous pouvons connoistre les choses matérielles aussi bien que Dieu et nostre ame, c'est à dire, que nous le pouvons connoistre sans qu'il y a aucun milieu entre nos perceptions et l'objet³².

E, tuttavia, anche un'asserzione di questo tipo lascia aperta la possibilità di una lettura alternativa. Si potrebbe, infatti, supporre che tale dichiarazione abbia un significato provocatorio: se il solo modo di concepire una conoscenza mediata dei corpi è quello di porre delle entità realmente separate dalla percezione — le idee malebranchiane —, allora io, Arnauld, sono disposto a dichiarare che i corpi materiali sono conosciuti immediatamente, poiché non vi è bisogno di porre delle *realtà* intermedie tra il soggetto conoscente e le cose conosciute. Non bisogna dimenticare, del resto, che, qualche pagina sopra, Arnauld aveva riportato quale prova dell'inutilità degli «êtres représentatifs» malebranchiani la seconda e terza definizione dell'esposizione «more geometrico» presente nelle *Seconde Risposte*³³, sostenendo che queste due definizioni confermano il suo rifiuto degli «êtres représentatifs» di Malebranche:

459). Dal canto suo, Laird ribatteva che la teoria arnauldiana della conoscenza è una vera e propria forma di realismo diretto, nella misura in cui Arnauld rifiuterebbe il «rappresentazionalismo»: «What I have to maintain is that Arnauld refuted the representative theory of perception (where this word may have the wide french connotation which I translate «knowledge») (J. LAIRD, *The legend of Arnauld's Realism*, «Mind», XXXIII, 1924, n. 130, pp. 176-179, p. 176). Alla tesi di Laird Lovejoy risponderà con l'articolo *Reply to professor Laird*, «Mind», XXXIII, 1924, pp. 179-181, dove ribadirà la propria posizione. Un'interpretazione interessante, ma discutibile, di questa polemica in M. COOK, *Arnauld's Alleged Representationalism*, «Journal of the History of Philosophy», XXII, 1974, pp. 53-62.

³² A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 60.

³³ «Par le nom d'idée, j'entends cette forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. En telle sorte que je ne puis rien exprimer par des paroles, lorsque j'entens ce que je dis, que de cela même il ne soit certain que j'ai en moi l'idée de la chose qui est signifiée par mes paroles [...] Par la réalité objective d'une idée, j'entends l'entité ou la chose représentée par l'idée, en tant que cette entité est dans l'idée; et de la même façon, on peut dire une perfection objective, ou un artifice objectif, etc. Car tout ce que nous concevons comme étant dans les objets des idées, tout cela est objectivement ou par représentation dans les idées mêmes», R. DESCARTES, *Seconde Risposte*, AT, IX, p. 124 (AT, VII, p. 161), citato da Arnauld alle pp. 53-54 (corsivo di Arnauld).

Il paroist par ces deux definitions [...] que ce qu'il [Descartes] appelle idée, et surquoy il fonde ensuite ses demonstrations de Dieu et de l'ame, n'est point réellement distingué de nostre pensée ou perception, mais que c'est nostre pensée même, entant qu'elle contient *objectivement* ce qui est formellement dans l'objet [...] Et par consequent il n'a pas eu besoin, non plus que moy, d'avoir recours à un *estre representatif*, distingué de ma pensée, pour admettre ces propositions qui sont très vraies estant bien entendues: *Que ce sont les idées des choses que nous voyons immédiatement: ou que c'est ce qui est l'objet immediat de nostre pensée*³⁴.

Ciò che Arnauld parrebbe voler sottolineare è il fatto che l'assunzione della teoria della conoscenza cartesiana, ossia di un modello conoscitivo che rifiuta il realismo a favore della rappresentazione, non comporta necessariamente che vi siano tre realtà distinte, il soggetto, la rappresentazione e la cosa conosciuta: sono le modalità stesse del soggetto, infatti, a svolgere la funzione rappresentativa; ma, si badi, pur non trattandosi di tre realtà realmente distinte, in gioco sono comunque tre entità, nella misura in cui Arnauld pone una distinzione *modale* tra le percezioni rappresentative e il soggetto: per usare un passo di Lovejoy si potrebbe dire che «the theory of mediate perception which he [Arnauld] is criticising is... still that which would introduce non a *tertium* but a *quartum quid*»³⁵. In questa direzione, dunque, si potrebbe dire che quando Arnauld asserisce che «ce n'est pas seulement *mediatement*, mais aussi *immediatement* que nous pouvons connoître les choses materielles aussi bien que Dieu» e poco sopra «je demeure d'accord que nous ne les [le cose materiali] voyons point *immediatement*»³⁶, nel primo caso si tratta di una «immediatezza» ontologica, nel senso che non si dà una realtà intermedia tra il soggetto pensante e l'oggetto pensato, una realtà costituita dagli «*êtres représentatifs*»; nel secondo caso, invece, «immediato» può significare «attraverso un contatto diretto tra lo spirito e l'oggetto»³⁷.

³⁴ A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 54 (corsivo di Arnauld).

³⁵ A. O. LOVEJOY, 'Representative Ideas' in *Malebranche and Arnauld*, cit., p. 459.

³⁶ A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 60 (corsivo di Arnauld).

³⁷ Cfr. D. MOREAU, *Cartésiens*, cit., p. 277 e J. W. YOLTON, *Direct Presence among the Cartesians*, in *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid*, Oxford, Basil Blackwell 1984, pp. 58-75, in particolare le pp. 61-65. Quest'ipotesi interpretativa ha il vantaggio di far comprendere come Arnauld possa proporre senza cadere in contraddizione alcune affermazioni caratterizzanti solitamente una «act theory of ideas» e, contemporaneamente, altre proprie di quella che viene definita una «object theory of ideas». Tale distinzione tra «act theory» e «object theory» delle idee è tracciata da Monte Cook: con la locuzione «object theory» egli intende una teoria della conoscenza secondo la quale «ideas are objects which one sees and by which one sees physical objects»; la «act theory», di contro, è una teoria secondo la quale «ideas are not objects which one sees, but acts by which one sees physical objects» (M. COOK, *Arnauld's Alleged Representationalism*, cit., p. 56). Ora, Cook ritiene, da un lato, che sia esclusivamente la «act theory» a costituire la teoria arnauldiana della conoscenza e che perciò Arnauld non possa propriamente dirsi un «rappresentazionalista», e, dall'altro lato, che le affermazioni di Arnauld che rinviano alla «object theory» siano fondate semplicemente sull'ammirazione che Arnauld ha per Descartes, ammirazione che «obscures the otherwise lucid presentation of an act theory of ideas» (M. COOK, *Arnauld's Alleged Representationalism*, cit., p. 61). Nella stessa direzione va S. NADLER, *Arnauld and the*

Ma se Arnauld rifiuta di introdurre una distinzione reale tra le percezioni e le idee, Malebranche, dal canto suo, nega recisamente che le modalità dell'anima possano dare conoscenza, e rappresentare qualcosa di esterno al soggetto:

Mr Arnaud prétend que les modalités de l'ame sont essentiellement représentatives des objets differens de l'ame: et je soutiens que ces modalités ne sont que des sentimens, qui ne représentent à l'ame rien de different d'elle-même³⁸.

Il tono di Malebranche è astioso allorché si accinge a rivendicare la giustezza della propria tesi: «Si, dis-je, Mr. Arnaud avoit apporté quelque attention à la lecture des deux endroits que je cite³⁹, il auroit bien compris, que ce n'est point par préjugé et sans examen, que je soutiens que nos *perceptions*, entant que des modifications de l'esprit, sont differentes de nos *idées*»⁴⁰. L'Oratoriano ribadisce, qui, la distinzione tra conoscere e sentire che aveva cercato di dimostrare all'interno della *Recherche*: tutto ciò che si trova fuori dell'anima come da essa distinto non può assolutamente essere conosciuto senza il soccorso delle idee. L'idea di un cerchio, ad esempio, avverte Malebranche, non può essere una modalità dell'anima; il motivo di questa impossibilità appare allorché si presti attenzione all'idea dell'infinito. Arnauld non può negare che l'anima possieda un'idea dell'infinito, poiché lo afferma egli stesso all'interno del *Des vraies et fausses idées*; se la sua teoria fosse vera, quindi, sarebbero le stesse modalità dell'anima ad essere rappresentative dell'infinito, «mais j'ai deux choses à lui dire»⁴¹, minaccia Malebranche. La «prima cosa» riguarda il concetto stesso di modalità dell'anima: poiché ogni modalità non è altro che una sostanza considerata in una maniera o in un'altra, le modalità dell'anima non possono affatto rappresentare gli oggetti esterni ad essa, ma soltanto l'effetto che essi fanno su di essa, ossia il modificarsi dell'anima in questa o quella maniera. In questo senso è vero che le modalità dell'anima sono rappresentative, in quanto esse rappresentano a se stesse per *sentimento interiore* tutto ciò che l'anima contiene, ma, dichiara Malebranche, «je nie qu'elle puisse représenter par *idée*, ou faire connoître ce qu'elle ne

prende, tuttavia, per quale motivo una teoria della conoscenza la quale ritenga che le idee si identifichino con le stesse modalità del soggetto non possa essere ugualmente una teoria rappresentativa. In questo senso, mi pare che l'analisi di Cook sia viziata da una petizione di principio «malebranchiana», nella misura in cui Cook ritiene che una teoria rappresentativa della conoscenza debba necessariamente considerare il *medium* rappresentativo come una entità *realmente* distinta e dal soggetto cosciente e dall'oggetto conosciuto: ma l'oggetto del contendere nella polemica tra Arnauld e Malebranche è proprio questo!

³⁸ N. MALEBRANCHE, *Réponse au livre des vraies et fausses idées* (d'ora in poi R. V. F. I.), O. C., VI-VII, p. 50.

³⁹ Malebranche si riferisce al III libro della II parte del V capitolo della *Recherche de la Vérité* e alla risposta alla seconda obiezione presente nel X *Eclaircissement*.

⁴⁰ N. MALEBRANCHE, R. V. F. I., O. C., VI-VII, p. 54 (corsivo di Malebranche). Su ciò si veda J. L. FERNANDEZ-RODRIGUEZ, *El conocimiento de los cuerpos según Malebranche*, «Anuario Filosófico», XXIII, 1990, n. 2, pp. 25-59, p. 34.

renferme pas»⁴². Ci troviamo di fronte alla distinzione tra conoscenza per idea e conoscenza per sentimento: nel primo caso, si tratta della conoscenza di ciò che si trova al di fuori del soggetto; nel secondo caso, invece, si ha a che fare con una forma di conoscenza che riguarda esclusivamente ciò che accade all'interno del soggetto. È soltanto alla conoscenza per idea che spetta, secondo Malebranche, la caratteristica d'essere una conoscenza vera e oggettiva, laddove la conoscenza per sentimento è sempre e soltanto una conoscenza oscura e confusa. Ora, poiché le modalità dell'anima sono conosciute così come è conosciuta la sostanza di cui sono modificazione⁴³, ossia per sentimento interiore, e, dunque, in maniera oscura e confusa, non è possibile che esse diano accesso ad una conoscenza chiara e distinta degli oggetti: «bienloin, dichiara Malebranche, que des modalités de l'ame puissent être représentatives des objets, ensorte qu'elles les fassent clairement connoître»⁴⁴. È soltanto alla conoscenza per idea, infatti, che spetta la capacità di far conoscere le cose «clairement et distinctement»⁴⁵: ma, come si è detto, la conoscenza per idea non si identifica con la conoscenza attraverso le modalità dell'anima, la quale è esclusivamente conoscenza per sentimento interiore⁴⁶. Non solo: proprio perché l'anima si conosce per sentimento interiore, mentre i corpi si conoscono per idea, per definizione è impossibile affermare che le modificazioni dell'anima facciano conoscere ciò che non si trova nell'anima, ma al di fuori di essa⁴⁷.

Per quanto riguarda la «seconda cosa», Malebranche ricomincia da dove era partito, ossia dall'idea dell'infinito:

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Sul rifiuto malebranchiano della possibilità per l'uomo di accedere alla conoscenza dell'idea dell'anima si veda, soprattutto, N. MALEBRANCHE, *XI Eclaircissement*, O. C., III, pp. 163 e segg., ma si vedano anche R. V. F. I., O. C., VI-VII, p. 156, la *X Meditation Chretienne* (passim), O. C., X, il *Traité de l'Amour de Dieu* (passim), O. C., XIV.

⁴⁴ N. MALEBRANCHE, R. V. F. I., p. 57 (corsivo di Malebranche).

⁴⁵ «Quel rapport y a-t-il donc entre nos perceptions, nos ténébreuses modalités, et les idées claires, pour juger que ce ne sont que la même chose?», *Réponse du Père Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld*, apparsa nel 1699, in *Recueil de toutes les réponses à Monsieur Arnauld*, O. C., VIII-IX, pp. 897-989, p. 917 (corsivo di Malebranche).

⁴⁶ Mi sembra sia da sottolineare la distanza abissale che separa la nozione di coscienza interiore di Malebranche da quella di Arnauld: come si è accennato, infatti, l'Oratoriano ritiene che la coscienza immediata, ossia il modo in cui l'anima conosce se stessa, sia un modo imperfetto di conoscenza, un modo di conoscere oscuro e confuso. Arnauld, viceversa — in questo molto più fedele di Malebranche alla lettera cartesiana —, ritiene che la coscienza sia il primo ed essenziale modo in cui il conoscere si attua. In questo senso si comprende quanto possa essere sembrata paradossale ad Arnauld l'affermazione malebranchiana secondo cui l'anima è «tenebre a se stessa» dal momento che è conosciuta solo per coscienza, in quanto, nell'ottica arnauldiana, una dichiarazione di questo tipo equivale a sostenere che non si conosce ciò che si conosce: «on ne peut soutenir, sans extravagance, que connoître par conscience ne soit pas connoître», A. ARNAULD, *Defense de M. Arnauld*, cit., p. 607 (corsivo di Arnauld).

⁴⁷ «Convains-toi seulement, que les idées par lesquelles tu apperçois les objets, ne sont point des modifications de ta substance, puisque tu connois clairement tes idées, et que tu ne connois que par sentiment interieur, et d'une manière fort confuse et fort imparfaite, tes propres modifications», N. MALEBRANCHE, *Méditations chrétiennes*, O. C., X, p. 18.

... puisque la réalité objective ou l'idée de ma pensée, c'est l'infini, lorsque j'y pense; il n'est pas possible que cette réalité, ou l'idée que j'ay de l'infini, soit une modification de mon ame»⁴⁸.

Nella dimostrazione dell'impossibilità che le modalità dell'anima siano rappresentative di qualcosa di diverso da esse, l'idea dell'infinito parrebbe rivestire il ruolo di caso-limite: una volta posto, infatti, che l'anima può rappresentare solo ciò che è contenuto in essa, asserire che essa può rappresentare l'infinito significherebbe sostenere che l'infinito è contenuto in essa; ma l'anima, dichiara Malebranche, non può contenere l'infinito (come sua modificazione), dunque le sue modalità non sono rappresentative né dell'infinito, né di alcun'altra cosa⁴⁹.

Nel prosieguo della critica al *Des vraies et fausses idées* Malebranche dichiara che l'affermazione dell'identità tra la percezione e l'idea, motivata da Arnauld sostenendo che esse sono la stessa cosa, lo stesso fatto, considerato sotto due rapporti diversi, l'uno all'anima, l'altro all'oggetto⁵⁰, è un mero espediente retorico:

Ceux qui attachent des idées aux termes, verront bien que le terme de rapport est si general, qu'il ne signifie rien de distinct à l'esprit, et qu'une chose ne peut être ni objectivement, ni de telle ou telle manière dans l'esprit, lors qu'elle n'y est point du tout; puisque la modalité d'une substance ne peut être la manière d'être d'aucune autre substance, et que l'infini ne peut être éminemment dans le fini»⁵¹.

Ancora una volta, ritorna in queste parole la radicata convinzione di Malebranche secondo cui l'anima umana non può conoscere in se stessa, attraverso se stessa, niente che non sia già presente in essa: in breve, per Malebranche ogni rappresentazione è un contenere⁵². Essendo convinto che ogni rappresentazione implichi che il rappresentato sia contenuto nel rappre-

⁴⁸ *Id.*, R. V. F. I., O. C., VI-VII, p. 58 (corsivo di Malebranche).

⁴⁹ «Je croi dans les chapitres V, VII, VIII, avoir suffisamment prouvé, que les modalités de l'ame ne peuvent pas même être représentatives d'un cercle, d'un nombre, de quelque vérité que ce soit. Mais qu'elles puissent l'être de l'infini, c'est ce que ma Religion, aussi bien que ma raison, ne peuvent souffrir. Ma raison; car rien ne me paroît plus clair, qu'une modalité finie, créée, particuliere, ne peut être représentative de l'Être universel, de l'Être infini, de l'Être éternel et nécessaire: parce qu'enfin il est visible, qu'en contemplant qu'une modalité finie et particuliere, on ne peut rien voir d'infini et d'universel [...] Mr. Arnaud... veut trouver dans les modalités de l'ame qui ne sont que tenebres et sentimens confus, la représentation de l'Être infiniment parfait», N. MALEBRANCHE, R. V. F. I., p. 170.

⁵⁰ «J'ay dit que je prenois pour la même chose la perception et l'Idée. Il faut néanmoins remarquer que cette chose, quoy qu'unique, a deux rapports: l'un à l'ame qu'elle modifie: l'autre à la chose apperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame; et que le mot de perception marque plus directement le premiere rapport, et celui d'idée le dernier», A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 44.

⁵¹ N. MALEBRANCHE, R. V. F. I., O. C., VI-VII, p. 59.

⁵² Per Malebranche «c'est une loi, que l'on ne peut se représenter une chose à soi-même, ou la présenter au regard d'autrui qu'à la condition de la posséder en soi», J. M. GAONACH, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, Paris, 1908, p. 102.

sentante, Malebranche non può accettare una teoria la quale sostenga che le modificazioni dell'anima umana sono sufficienti di per se stesse a spiegare l'atto rappresentativo, poiché una tesi di questo tipo comporterebbe che l'oggetto immediato della conoscenza, che ogni oggetto della conoscenza, sia contenuto nel soggetto conoscente, un'affermazione, questa che, nella prospettiva malebranchiana, conduce inevitabilmente a sostenere l'autosufficienza della conoscenza umana rispetto a Dio⁵³. Ciò che Malebranche oppone, quindi, ad Arnauld è la sua stessa definizione dell'idea: «je soutiens, qu'il n'est point clair à quiconque fait reflexion sur ce qui passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives»⁵⁴. Quando si conosce, ad esempio, un Centauro, spiega Malebranche, entrano in gioco due elementi: da un lato l'oggetto immediato della percezione, dall'altro la modificazione della anima conoscente. Ora, questi due elementi non possono assolutamente essere identificati, poiché l'uno, l'oggetto immediato della percezione, ossia «la réalité objective, ou l'idée de ce Centaure»⁵⁵ è distinto dal soggetto conoscente ed esterno ad esso, mentre l'altro ne è parte integrante, in quanto è la modificazione dell'anima che segue all'«intellegione» dell'idea. Ma Arnauld, ricorda l'Oratoriano, pone proprio questa identificazione, e «prétend, que la réalité objective, ou l'idée de ce centaure, en un mot l'objet immédiat de l'esprit, n'est qu'une de ses modalités essentiellement représentatives»⁵⁶. È, secondo Malebranche, «contre le bon sens et l'équité» attribuire, come fa Arnauld, a Descartes una teoria delle idee secondo la quale esse non sono altro che modificazioni dell'anima:

Il faudroit que Mr. Arnaud, pour s'appuyer sur l'autorité de ce philosophe, apportât quelques endroits de sa Métaphysique, contraires au sentiment commun, et

questo proposito si veda anche F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, Paris, Vrin 1974, p. 156.

⁵³ «Soutenant que les modalités de votre ame sont essentiellement représentatives, vous dites que vous êtes à vous-même votre lumière, votre sagesse, votre maître intérieur [...] vous ne rendez pas l'honneur qui est dû à la sagesse de Dieu, en soutenant que vos modalités sont essentiellement représentatives de la vérité, en soutenant qu'elle sont réellement et formellement la lumière qui vous éclaire», N. MALEBRANCHE, *R. V. F. I., O. C.*, VI-VII, p. 64 (corsivo di Malebranche). Nella *Réponse du Père Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld* (cit.), Malebranche ribadirà «l'empietà» dell'attribuzione da parte di Arnauld della capacità rappresentativa alle modalità dell'anima: «ainsi l'orgueilleuse opinion de M. Arnauld, que toutes nos perceptions sont essentiellement représentatives, et que les idées distinguées des perceptions ne sont que des pures chimeres, est parfaitement impie par les conséquences qui s'en tirent, parce que ce seroit faire l'homme égal à Dieu que de prétendre, comme le soutient M. Arnauld que notre ame pût voir en elle même l'infini, ou que nos modalités ou nos perceptions sont représentatives de l'infini», *O. C.*, VIII-IX, p. 952 (corsivo di Malebranche).

⁵⁴ N. MALEBRANCHE, *R. V. F. I., O. C.*, VI-VII, p. 86 (corsivo di Malebranche). Nel *Des vraies et fausses idées*, Arnauld scriveva: «je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait reflexion sur ce qui se passe dans son esprit, que toutes nos perceptions sont des modalités essentiellement représentatives» (p. 45) (corsivo di Arnauld).

⁵⁵ *Id.*, *R. V. F. I., O. C.*, VI-VII, p. 59 (corsivo di Malebranche).

⁵⁶ *Ivi*, p. 59 (corsivo di Malebranche). Più avanti nella trattazione Malebranche ripeterà questa affermazione: «selon lui [Arnauld], la réalité objective n'est que la modalité de

ne se servît pas d'un terme qui a deux sens, tel que celui de perception d'un objet, ou de réalité objective pour assurer que ce Philosophe l'entendoit comme lui»⁵⁷.

Il punto è, ipotizza Malebranche, che Descartes stesso non ha determinato sufficientemente e una volta per tutte il suo pensiero a questo proposito, o, se l'ha fatto, non ha voluto renderlo noto, un'affermazione, questa, che ritorna sovente nelle opere di Malebranche contro Arnauld⁵⁸. Quale che sia stata l'opinione di Descartes, l'Oratoriano ritiene che, comunque, egli di certo non intendeva sostenere che le idee fossero riconducibili *tout court* alle modalità del soggetto:

... car je suis sûr, autant qu'on le peut être de ce sorte des choses, que s'il [Descartes] avoit voulu donner à entendre, qu'il croyoit que les modalités de l'ame sont essentiellement représentatives, et exclure les idées en sens ordinaire; il n'auroit parlé sur cette matiere aussi obscurément et aussi généralement qu'il a fait⁵⁹.

Malebranche porta a sostegno di questa tesi quel passo della *Terza Meditazione* in cui Descartes delimita, all'interno dei vari tipi di pensieri, quelli ai quali può essere attribuito il termine «idea». Il commento dell'Oratoriano è il seguente: mi sembra, dichiara Malebranche, che Descartes sostenga esattamente quel che affermo io, nella *Recherche de la Vérité*, allorché divido i pensieri in due classi:

les premières ne sont que nos sentimens, la douleur, la couleur, et toutes nos diverses modifications: les secondes sont celles qui nous représentent quelque chose de distingué de nous un homme, une maison...

Mentre, al fine di rappresentarsi il proprio dolore, all'anima non è necessaria alcuna idea o immagine, essa è altresì imprescindibile per rappresentarsi, ad esempio, una casa, non essendo affatto, quest'ultima, una modificazione del soggetto conoscente. Ora, Malebranche ritiene che Descartes asserisca, molto giustamente a suo parere,

que ce n'est qu'à ces dernières pensées que le mot d'idée convient proprement. Car comme il vouloit prouver dans la suite l'existence de Dieu par la réalité objective que renferme la perception de l'Être infiniment parfait, il ne devoit point s'arrêter à ces

⁵⁷ N. MALEBRANCHE, *R. V. F. I.*, p. 172 (corsivo di Malebranche).

⁵⁸ «Au reste je ne lui [ad Arnauld] abandonne point Monsieur Descartes, quoique je puisse m'en passer. Je prétens que ce grand Philosophe n'a point examiné à fond en quoi consiste la nature des idées. Monsieur Arnauld s' imagine l'avoir rangé de son côté...», *Id.*, *Première lettre*, in *Trois lettres du Père Malebranche touchant la Défense de M. Arnauld, contre la Réponse au livre des vraies et fausses idées*, in *O. C.*, VI-VII, p. 214 (corsivo mio).

sorte de pensées qui ne renferment que des modalités de l'ame, telles que sont la douleur, la chaleur, la couleur⁶⁰.

Questo passo mette in luce come Malebranche ritenga che Descartes, in un certo senso, condivida con lui l'opinione secondo la quale le idee sono necessarie alla conoscenza di ciò che si trova al di fuori del soggetto conosciuto, laddove, viceversa, esse non servono allorché ciò che deve venire conosciuto sono le modificazioni della propria anima. Non solo: Malebranche sembra essere convinto che anche Descartes sostenga la tesi secondo cui modificazioni dell'anima sono soltanto le sensazioni, e non le idee. All'Oratoriano pare che ciò sia confermato da quel luogo della *Terza Meditazione* in cui Descartes afferma l'uguaglianza delle idee tra di loro, qualora vengano considerate semplicemente come modificazioni del pensiero⁶¹: «Vous voyez, Monsieur, esult Malebranche, que les idées ou les pensées entant que modifications de l'ame ne représentent rien, et qu'ainsi il n'y a entre elles aucune inégalité»⁶². L'uguaglianza che Descartes poneva tra le idee in quanto modificazioni del pensiero, operazioni intellettuali, ossia in quanto tutte costituite, per usare una bella espressione di Jean Laporte, di «stoffa mentale», viene motivata da Malebranche, invece, con l'incapacità da parte di una modificazione dell'anima di rappresentare qualcosa di distinto da essa: «ogni idea è uguale all'altra», in quanto tutte possiedono la caratteristica d'essere modificazioni del soggetto, diviene, così, in Malebranche, «per quanto riguarda la conoscenza, una modificazione dell'anima vale l'altra», in quanto *nessuna* modificazione dell'anima può essere fonte di conoscenza. Ciò che svolge la funzione rappresentativa è, dunque, secondo l'autore della *Recherche*, soltanto quella che Descartes chiama realtà oggettiva dell'idea. Arnauld non ha mai compreso, dichiara Malebranche, che una cosa è la realtà oggettiva e una cosa è la modificazione dello spirito. È impossibile e assolutamente scorretto ricondurre la prima alla seconda:

J'avoué à Mr. Arnauld, que la perception de la réalité objective de l'infini est une modalité de l'ame, et que cette perception est representative de l'infini, en ce sens qu'elle contient cette réalité représentative bien différente de sa propre modification⁶³.

Una borsa che contiene cento pistole, esemplifica Malebranche, è tale non in quanto è una borsa, bensì in quanto *contiene* le cento pistole; allo stesso modo si può dire che i nostri pensieri sono, ad esempio, pensieri dell'infinito, non in quanto pensieri, bensì in quanto contengono la realtà oggettiva dell'in-

⁶⁰ *Id.*, *Première Lettre*, O. C., VI-VII, p. 216.

⁶¹ «Quatenus ideae istae cogitandi quidam modi tantum sunt, non agnosco ullam inter ipsas inaequalitatem, et omnes a me eodem modo procedere videntur», R. DESCARTES, *Terza Meditazione*, AT, VII, p. 40.

⁶² N. MALEBRANCHE, *Première Lettre*, O. C., VI-VII, p. 216 (corsivo di Malebranche).

⁶³ *Ivi*, p. 217 (corsivo di Malebranche). Si veda D. A. CRESS, *The immediate object of consciousness in Malebranche*, «The modern schoolman», XLVIII, 1970-1971, pp. 359-369, in particolare p. 364.

finito⁶⁴. La difficoltà è, ora, quella di sapere se la realtà oggettiva dell'infinito possa essere essa stessa una modalità dell'anima. Come prevedibile, la risposta di Malebranche è del tutto negativa:

si l'ame trouvoit dans ses propres modifications cette réalité objective de l'infini, la preuve que Mr. Descartes en tire de l'existence de Dieu, ne vaudroit rien en supposant que l'ame pût se modifier comme il lui plairoit: ce que Mr. Descartes ne prouve point en cet endroit ne pouvoit faire; car il accorde au contraire, que l'ame peut par ses propres forces penser à ce qui lui plaît. Il me semble que cela est évident⁶⁵.

Se la realtà oggettiva dell'idea dell'infinito fosse una modalità del soggetto, afferma Malebranche, se tale idea, cioè, *dipendesse* dalle modalità del soggetto, la prova cartesiana dell'esistenza di Dio non varrebbe niente⁶⁶. Non si può non percepire, qui, un'eco della definizione dell'idea di Dio presente nella prova della *Quinta Meditazione*. In quel luogo, come è noto Descartes dichiara che l'idea di Dio «non esse quid fictitium, a cogitatione mea dependens, sed imaginem verae et immutabilis naturae»⁶⁷: l'idea di Dio non è l'idea di un ente di ragione, non è, cioè, un'idea fattizia, ma è, al contrario, l'idea di un'essenza *reale*. È per questo motivo che l'idea di Dio non può essere considerata un'idea «a cogitatione mea dependens», poiché non è il mio pensiero la causa della realtà delle essenze, ma è qualcosa di esterno e superiore ad esso, ossia Dio stesso, unico responsabile, tra l'altro, della presenza della propria idea nella *res cogitans*. Non solo: è proprio perché l'idea di Dio individua una sfera della *reale*, il mondo delle essenze, che il passaggio dall'idea di Dio alla sua esistenza è legittimo. È in virtù di questo presupposto, del resto, che Descartes può respingere la critica 'logica' tomista contro la prova dell'esistenza di Dio di Anselmo:

Dato etiam — scrive Tommaso — quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum

⁶⁴ «Je pretens que sans la réalité objective de l'infini, l'ame ne peut en avoir la perception: de même que une bourse ne sera jamais une bourse de cent pistoles, si elle ne les reçoit, et ne les contient», N. MALEBRANCHE, *Première Lettre*, O. C., VI-VII, p. 217 (corsivo di Malebranche). La metafora della borsa ritornerà, seppure leggermente modificata nella *Réponse du Père Malebranche à la troisième lettre de M. Arnauld* (cit.): «un sac de mille francs a essentiellement rapport à mille francs, mais il n'est pas aussi clair que le tout est plus grand que sa partie, que la somme contenue, soit la même chose que le sac, ou la modification du sac [...] C'est ne pas un sujet de dispute de dire qu'un sac rempli de mille francs a deux rapports, l'un au sac, et l'autre à la somme: mais ce seroit un plaisant sujet de dispute de prétendre qu'il est aussi clair, que le sac ou son enflure par la somme est la même chose que la somme, qu'il est clair que le tout est plus grand que sa partie», p. 912 (corsivo di Malebranche).

⁶⁵ N. MALEBRANCHE, *Première Lettre*, O. C., VI-VII, pp. 217-218 (corsivo di Malebranche).

⁶⁶ Per un'analisi dettagliata e puntuale delle prove cartesiane dell'esistenza di Dio, e della loro evoluzione e struttura si veda E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 27-129.

natura; sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re nisi daretur quod sit in re aliquid, quo maius cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse⁶⁸.

A tale critica, riproposta fedelmente da Caterus⁶⁹, Descartes risponde sostenendo che nella prova della *Quinta Meditazione* non si ha di fronte un nome, bensì un'essenza:

Meum autem argumentum fuit tale. Quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigavimus quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus veram et immutabilem naturam pertinere ut existat; ergo tum cum veritate possumus de Deo affirmare, quod existat⁷⁰.

Trattandosi di un'essenza reale, e non di un *nomen*, la deduzione dell'esistenza a partire dall'idea di Dio è legittima, poiché, sia detto ancora una volta, non di un passaggio dal pensiero all'essere si tratta, ma di un passaggio dalla realtà (dell'essenza) alla realtà (dell'esistenza)⁷¹.

Ora, di questa caratteristica dell'idea cartesiana di Dio Malebranche sembra consapevole sin dalla prima edizione della *Recherche*. Dopo aver riproposto quasi letteralmente la prova cartesiana dell'esistenza di Dio della *Quinta Meditazione*⁷², l'Oratoriano dichiara:

⁶⁸ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad secundum.

⁶⁹ Si veda CATERUS, *Prime Obiezioni*, AT, VII, pp. 98-99.

⁷⁰ R. DESCARTES, *Prime Risposte*, AT, VII, pp. 115-116 (corsivo mio). Emanuele Scribano ha messo in rilievo che la risposta a Caterus «mira in realtà al punto veramente originario e radicale del dissenso teologico: L'Aquinato ritiene che l'intelletto umano non possa servirsi che di *nomina* parlando di Dio; Descartes, invece, ritiene di poter porre la vera essenza di Dio come soggetto di una proposizione che ne dimostri l'esistenza», E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, p. 45.

⁷¹ Come sottolinea Scribano, «Per quanto riguarda la difesa cartesiana della prova dell'esistenza di Dio a partire dalla sua definizione reale, la teoria della 'realtà' delle essenze è di capitale importanza. Infatti, la distinzione tomista tra ciò che è nel pensiero e ciò che è fuori del pensiero, ed il conseguente divieto di passare da un piano all'altro, appare insufficiente a dar conto dello statuto delle essenze, e delle verità che le riguardano. Le essenze sono bensì nel pensiero, ma, al contrario degli enti fittizi, non ricevono dal pensiero la loro realtà e in questo senso non ne dipendono. Se le essenze fanno parte dell'essere reale, la deduzione dell'esistenza dall'essenza di Dio cesserà di apparire come un passaggio dal pensiero all'essere; quella deduzione, infatti, si svolge interamente all'interno dell'ambito dell'essere reale. Perciò se si può dimostrare che la definizione di Dio come ente perfettissimo denota una vera essenza, la critica tomista apparirà inadeguata alla teoria cartesiana e potrà essere tenuta in non cale. La validità della critica tomista dipende dunque dalla teoria delle essenze che si adotta. Se si è aristotelici o nominalisti, Tommaso ha sempre ragione; ma se si è platonici, la critica tomista può colpire l'argomento a priori solo se l'idea di Dio è un'idea fittizia», E. SCRIBANO, *L'esistenza di Dio*, p. 48 (corsivo mio). Sulla difficoltà cartesiana di dimostrare che l'idea di Dio è l'idea di una vera essenza si veda *ivi*, pp. 49 e segg.

⁷² «On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente: on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a

J'avoue que si je faisais un tel argument: On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermé dans l'idée d'un corps infiniment parfait, donc un corps infiniment parfait existe. Il est vrai, dis-je, que si je faisais un tel argument, on auroit raison de me répondre qu'il ne concluroit pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais seulement que supposé qu'il y a eût un tel corps, il auroit par lui-même son existence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit, ou une idée composée, et qui par conséquent peut-être fausse ou contradictoire, comme elle est en effet: car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulière et fini tel que le corps ne peuvent pas être conçu universel et infini. Mais l'idée de Dieu, ou de l'être en general, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est, et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire: car il est evident que l'être (je ne dis pas un tel être) a son existence par lui-même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le véritable être soit sans existence⁷³.

Malebranche sembra, quindi, pienamente consapevole che è perché l'idea di Dio «n'est point une fiction de l'esprit», bensì, al contrario, un'idea «simple et naturelle», l'idea di un'essenza reale, che il passaggio dall'idea di Dio all'affermazione della sua esistenza si rivela corretto; egli ha dunque colto perfettamente la premessa fondamentale della dimostrazione dell'esistenza di Dio della *Quinta Meditazione*.

E, tuttavia, avendo Malebranche escluso dalla propria definizione dell'idea l'idea intesa come modificazione del soggetto, sin dalla pagina successiva, la prova cartesiana dell'esistenza di Dio si trasforma nella celebre prova malebranchiana di semplice vista; non è nelle modificazioni del soggetto che si conosce Dio, ma in Dio stesso: «Il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu, qu'il n'existe»⁷⁴. La realtà oggettiva dell'idea di Dio di Descartes ha perso ogni riferimento alle modalità del soggetto. L'idea di Dio è scomparsa.

Ora, nella *Troisième Lettre* contro Malebranche del 1694, Arnauld si scaglierà contro questa «degenerazione» della prova cartesiana, dichiarando che la prova malebranchiana di semplice vista è viziata da una *petitio principii*⁷⁵, ed esporrà quella che, a suo parere, è la vera prova di Descartes, la quale, tuttavia, appare leggermente diversa da essa:

l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grande que sa partie: Donc une montagne de marbre peut exister: Donc une montagne sans vallée ne peut exister: Donc Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement», N. MALEBRANCHE, *R. d. V.*, O. C., II, p. 93.

⁷³ *Ivi*, p. 95 (corsivo mio).

⁷⁴ *Ivi*, p. 96.

⁷⁵ «Dieu est intimement uni à mon ame, et me servant par-là d'être représentatif, enferme en soi une existence nécessaire. Donc Dieu existe nécessairement. Mais sans parler de la majeure, c'est-à-dire, de l'axiome generale, à qui l'être représentatif substitué en la place d'idée fait perdre toute son évidence et sa clarté, je soutiens qu'on ne peut considérer la mineure avec quelque attention, qu'on ne trouve que cet argument est un pur sophisme, parce que l'on suppose dans cette mineure, que Dieu est intimement uni à mon ame, puisque

Il n'est pas de même [ossia non è una petizione di principio] de la mineure de Monsieur Descartes qui ne contient que ces mots: *Atque existentia necessaria in Dei conceptu continentur. Or l'existence nécessaire est renfermée dans la perception que nous avons de Dieu.* Car cela ne veut dire autre chose sinon que quand nous faisons réflexion sur ce que nous concevons, quand nous entendons prononcer ces mots, 'l'être infiniment parfait', ou, 'la plus parfaite de toutes les choses que nous pouvons concevoir': nous trouvons que *l'existence nécessaire est renfermée* non réellement, mais objectivement dans la perception que ces mots réveillent en nous de l'être infiniment parfait.

Così, conclude Arnauld, possiamo affermare con verità che Dio esiste necessariamente, in quanto la premessa maggiore di questa dimostrazione è

*Tout ce que l'on conçoit clairement être renfermée dans l'idée ou la notion ou la perception d'une chose, en peut être affirmé avec vérité*⁷⁶.

È possibile supporre che il Port-Royalista riprenda, qui, la formulazione della prova cartesiana dell'esistenza di Dio presente nell'esposizione «more geometrico» delle *Seconde Risposte*:

Idem est dicere aliquid in rei alicujus natura sive conceptu contineri, ac dicere id ipsum de ea re esse verum... Atqui existentia necessaria in Dei conceptu continentur... Ergo verum est de Deo dicere, necessariam existentiam in eo esse, sive ipsum existere⁷⁷.

Non si può, comunque, escludere che possa trattarsi anche di una ripresa della formulazione delle *Risposte* a Caterus:

... ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe; doncques alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe⁷⁸.

Ciò sarebbe tanto più significativo, quanto più, come si può notare dai passi sottolineati, nella versione riportata da Arnauld non compare affatto né il termine 'natura', né la parola 'essenza': contrariamente a Malebranche,

c'est Dieu intimement uni à mon ame, que l'on veut qui renferme l'existence nécessaire. Or Dieu ne sauroit être intimement uni à mon ame qu'il n'existe. on suppose donc qu'il existe avant que de conclure qu'il existe; ce qui est une des plus vicieuses manières de raisonner, qui s'appelle dans l'École petition de principe», A. ARNAULD, *Troisième lettre au Père Malebranche*, p. 86.

⁷⁶ *Ivi*, p. 85 (in O. C. di MALEBRANCHE, VIII-IX, pp. 1032-33) (corsivo mio).

⁷⁷ R. DESCARTES, *Seconde Risposte*, AT, VII, pp. 166-167 (corsivo mio).

Arnauld sembra non prestare molta attenzione a quella premessa della dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio che sola, secondo Descartes, permette di passare legittimamente dall'idea di Dio alla sua esistenza, ossia al fatto che si ha a che fare con una natura, un'essenza. Il fatto che l'idea cartesiana di Dio sia «*imaginem verae et immutabilis naturae*»⁷⁹, passa sotto silenzio nella presentazione arnauldiana della dimostrazione. Arnauld, infatti, rimane sempre dalla parte del soggetto conoscente, fermandosi, per così dire, all'ambito del pensiero: «...la perception que nous avons de Dieu...», «l'existence nécessaire est renfermée... dans la perception que ces mots réveillent en nous», etc.⁸⁰.

Non si può certo escludere che tale assenza sia un'assenza voluta e cosciente, frutto del desiderio di accentuare, contro Malebranche, l'importanza del ruolo del soggetto finito nella conoscenza dell'idea di Dio. Ciononostante, la preoccupazione di Arnauld per la difesa, contro Malebranche, della definizione cartesiana dell'idea come modalità dell'anima porta ad un appiattimento dell'idea sul soggetto: rifiutandosi di introdurre una distinzione reale tra la rappresentazione e le modalità dell'anima Arnauld finisce per perdere di vista la distinzione di ragione tra di esse che pure egli riconosce esistere. Con l'accento posto sull'identità di idea e percezione, infatti, il contenuto dell'idea viene in qualche modo ad essere perso di vista ed appiattito sul soggetto pensante. In questo senso, l'idea arnauldiana si caratterizza come semplice modificazione del soggetto, senza più individuare quella dimensione del reale propria della realtà oggettiva dell'idea cartesiana. L'idea di Arnauld, dunque, perde quella consistenza ontologica che era, altresì, posseduta dall'idea cartesiana.

Il rischio di ciò, come rileva giustamente Malebranche, è l'impossibilità di passare dal pensiero all'essere. Qualora la dimostrazione cartesiana dell'esistenza di Dio si svolgesse davvero come afferma Arnauld, dichiara infatti Malebranche, essa non dimostrerebbe proprio niente, in quanto concluderebbe non che Dio esiste, ma che lo si pensa esistente:

M. Arnauld soutient que la perception de l'infini n'est dans le fond qu'une modalité finie, et qu'une modalité finie est représentative de l'infini: et cela supposé, il assure que la démonstration de M. Descartes est excellente. Mais comment donc prouvera-t-on l'existence de Dieu par la perception qu'on en a? Est-il bien clair qu'il faille une cause infinie pour donner à l'ame une modalité finie? Mais de plus, quoique l'existence nécessaire soit renfermée dans la perception qu'on en a, qu'en peut-on conclure en rigueur, si ce n'est qu'on pense que Dieu existe nécessairement? Cela peut-il prouver qu'effectivement Dieu existe? Ne peut-on pas dire que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'étenduë, et généralement dans toutes les idées immuables, et en peut-on conclure que ce qu'elles représentent existe nécessairement? [...]

⁷⁹ *Id.*, *Quinta Meditazione*, AT, VII, p. 68.

⁸⁰ Niente è più facile del dimostrare l'esistenza di Dio attraverso la sua idea, dice Arnauld, «en y prenant le mot d'idée pour perception, et l'idée de Dieu pour la perception que nous avons de Dieu, comme l'a toujours pris M. Descartes», A. ARNAULD, *Troisième lettre*, p. 85, in *IX lettres au Père Malebranche* (1685), in *Oeuvres de Messire Antoine Arnauld*, Paris-Lausanne, Sigismond d'Arnay 1775-1783, XLII Tomi in 38 voll., t. XXXIX (la troisième lettre è riportata anche in N. MALEBRANCHE *Racueil de toutes les réponses à M*

Mais quoiqu'il en soit, il le faut croire. M. Arnauld l'a dit. Le sentiment de M. Descartes étoit que *les idées qu'il appelle la réalité objective*, étoit la même chose que la perception de l'ame: Et cela supposé, sa démonstration est excellente et la mienne ne vaut rien⁸¹.

Secondo Malebranche, è illegittimo attribuire a Descartes l'opinione arnauldiana secondo la quale l'idea non è altro che la percezione, ossia una modalità del soggetto: identificando idea e percezione, Arnauld tradisce Descartes e, cadendo sotto i colpi dell'obiezione tomista, non riesce a provare l'esistenza di Dio attraverso la sua idea. In questa direzione può essere letto quel passo dell'*Éclaircissement de la preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu*, aggiunto da Malebranche a partire dalla V edizione della *Recherche* (1700), che recita:

*il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini; et que les modalités de nôtre ame, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, et généralement de tout ce que nous appercevons: Erreur grossiere, et qui par ses conséquences détruit la certitude de toutes les sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'ame soient représentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont*⁸².

L'obiettivo polemico di Malebranche, qui, non sembra essere altri che Arnauld: se l'interpretazione arnauldiana della prova *a priori* di Descartes fosse corretta, il divieto tomista di passare dal pensiero all'essere tornerebbe ad essere valido, e tutta la «fatica» cartesiana andrebbe sprecata, poiché verrebbe meno la condizione fondamentale di validità della prova, ossia il presupposto secondo il quale l'idea di Dio è l'idea di un'essenza *reale*.

In questa nuova versione dell'*Éclaircissement*, dunque, viene tolto ogni possibile equivoco all'interpretazione malebranchiana dell'idea cartesiana: l'idea cartesiana e, in particolare, l'idea di Dio, costituisce, secondo Malebranche, una realtà indipendente dal soggetto («l'idée de Dieu... n'est point une fiction de l'esprit»)»⁸³, in quanto individua un'essenza; di conseguenza essa non può essere ridotta alle modificazioni della sostanza pensante.

Probabilmente consapevole del pericolo del ripresentarsi dell'obiezione tomista, Malebranche, finisce quindi per portare alle estreme conseguenze la realtà che appartiene all'idea⁸⁴, ponendo un'identità assoluta tra idea e realtà (oggettiva)⁸⁵ ed eliminando ogni riferimento dell'idea alle modalità dell'ani-

⁸¹ N. MALEBRANCHE, *Réponse au Troisième Lettre de M. Arnauld*, in *Recueil*, cit., O. C., VIII-IX, pp. 948-949 (corsivo mio).

⁸² *Id.*, R. d. V., O. C., II, p. 97 (corsivo mio).

⁸³ *Ivi*, p. 95 (corsivo mio).

⁸⁴ «Personne ne peut douter que les idées ne soient des êtres-réels», R. d. V., O. C., I, p. 423, «les idées sont réels», *ivi*, p. 444.

⁸⁵ Ad esempio, «puisque la *réalité objective* ou l'*idée* de ma pensée, c'est l'infini lorsque...», *Recherche de la Vérité*, cit., p. 269.

ma; in questo modo, Malebranche fa diventare la prova cartesiana dell'esistenza di Dio attraverso la sua idea una prova attraverso la *realtà oggettiva* dell'idea di Dio, con il risultato che l'idea (finita) di Dio scompare.

In questa direzione si può leggere quel passo della risposta malebranchiana alla *Troisième Lettre* di Arnauld che introduce la citazione riportata poco sopra, in cui l'Oratoriano dichiara di aver voluto rendere più convincente e più forte la prova cartesiana:

si on pense à Dieu il faut qu'il soit, puisque rien de fini ne peut représenter l'infini. C'est la démonstration de l'existence de Dieu qui me paroît la plus simple, la plus claire et la plus solide de toutes celles que la Métaphysique peut fournir. Je l'avois ajoutée dans la *Recherche de la vérité* à celle de M. Descartes, à laquelle j'avois donné toute sa force [...] je l'avois, dis je, ajoutée à celle de ce grand Philosophe, afin de rendre la démonstration *plus complete et plus convaincante*. C'est qui me paroît que la sienne, sans ce complément, pouvoit laisser dans l'esprit quelque *juste sujet de defiance*, que je n'avois pas voulu découvrir par respect pour son Auteur, et pour d'autres raisons plus considérables⁸⁶.

Appropriandosi soltanto della realtà oggettiva dell'idea cartesiana, la cui natura sembra avere colto fin dal 1675, Malebranche elimina ogni possibile riferimento dell'idea di Dio alle modalità finite e create del soggetto, così che la conoscenza di Dio, diventa conoscenza diretta di Dio, senza alcun intermediario finito e creato: si può ipotizzare, infatti, che siano proprio i riferimenti cartesiani alla finitezza e all'essere creato dell'idea di Dio ciò che Malebranche vede come «juste sujet de defiance» nella prova dell'esistenza di Dio di Descartes. La prova malebranchiana dell'esistenza di Dio sarà, così, prova di «semplice vista» («si on pense à Dieu il faut qu'il soit»), poiché pensare a Dio non significherà più possedere un'idea finita e creata dell'infinito; rifiutando di ammettere con Descartes di poter vedere la realtà (oggettiva) dell'idea di Dio all'interno del soggetto, nelle proprie modalità finite, infatti, Malebranche non potrà che affermare che Dio è visto in sé⁸⁷:

afin que le fini puisse représenter l'infini, il faut qu'on puisse appercevoir l'infini dans le fini. Or comme le néant n'est pas visible, on peut appercevoir dans le fini que ce qu'il contient. Si l'on appercevoit six réalitez où il n'y en a que deux, on appercevroit quatre réalitez qui ne seroient point. Si donc on appercevoit l'infini dans le fini, on appercevroit un infini qui ne seroit point. Or le néant ne peut être aperçu, voir le néant c'est ne point voir. Si donc on pense à l'infini, il faut qu'il soit: rien de fini le peut représenter⁸⁸.

Centaure...» (p. 59); «...la *réalité objective*, ou l'*idée* de ce cercle...» (p. 60); «l'*idée* ou la *réalité objective* de l'infini», *Première Lettre*, O. C., VI-VII, p. 217. Su ciò si veda H. GOUIER, *La philosophie de Malebranche*, cit., p. 269.

⁸⁶ N. MALEBRANCHE, R. d. V., O. C., II, p. 947 (corsivo mio).

⁸⁷ Per una più ampia analisi della prova dell'esistenza di Dio «par simple vue», si veda E. SCRIBANO, *Malebranche: visione di Dio e visione in Dio*, «Rivista di storia della filosofia», 1996, n. 3, pp. 519-554.

⁸⁸ N. MALEBRANCHE, *Conversations Chrétiennes*, O. C., IV, p. 74 (corsivo mio). Si noti come anche in questo passo, l'«appresentare» equivalga, per Malebranche, a «contenere»: su

Sia Malebranche che Arnauld, dunque, finiscono per tradire Descartes: entrambi, infatti, non riescono a tenere assieme una concezione dell'idea nella quale essa viene intesa come operazione intellettuale, come modificazione del pensiero, la realtà formale dell'idea, e una concezione dell'idea nella quale essa viene intesa come un oggetto del pensiero irriducibile alle modalità del soggetto conoscente, la realtà oggettiva dell'idea⁸⁹.

Se Malebranche interpreta la concezione cartesiana secondo la quale la realtà oggettiva dell'idea non è riducibile alle modificazioni dell'anima come se essa indicasse l'impossibilità che le idee siano nell'anima *tout court*, e, così facendo, scinde *realmente* l'idea cartesiana in due parti, di cui la prima, ossia la modificazione dell'anima, rimane nel dominio dell'uomo, senza più connotare, tuttavia, un'attività conoscitiva, mentre la seconda, l'idea intesa come realtà oggettiva, viene separata radicalmente dall'anima umana e collocata in Dio, Arnauld, dal canto suo, difendendo l'appartenenza dell'idea all'anima umana, «deontologizza» il contenuto rappresentativo dell'idea, riproponendo, in qualche modo, una concezione della conoscenza in cui tra l'oggetto conosciuto e il fatto della sua conoscenza non si dà più spazio per una realtà intermedia, una concezione, questa, che rievoca proprio quella di un obiettore di Descartes: Caterus⁹⁰.

MARIANGELA PRIAROLO

ciò F. ALQUIÉ, *Le cartésianisme de Malebranche*, cit., p. 156. Il commento di Gaonach ad un passo della *Recherche* in cui Malebranche affermava la stessa opinione («On ne peut... pas voir l'infini dans l'ame ni dans ses modalités finies: car on verroit un infini qui ne seroit point», *R. d. V.*, O. C., II, p. 100), può forse essere utile: «Pour combattre le préjugé qui consiste à nous attribuer le pouvoir d'élaborer toutes les idées sans exception, Malebranche emprunte aux scolastiques, sans toutefois la citer, l'une de leurs maximes favorites: «omne agens agit simile sibi». Il s'en sert contre son adversaire, et il rappelle, à cette occasion, qu'étant bornés nous-mêmes nous ne saurions produire un acte d'une portée illimitée. Quelque importance, et quelque réalité que l'on reconnaisse à nos modalités dites représentatives, elles gardent toujours leur caractère essentiellement fini, comme notre âme elle-même», J. M. GAONACH, *La théorie des idées dans la philosophie de Malebranche*, cit., p. 103. L. Bridet ha sostenuto, di contro, la continuità della prova malebranchiana rispetto a quella di Descartes: si veda L. BRIDET, *La théorie de la connaissance dans la philosophie de Malebranche*, Paris, Rivière 1929, p. 125.

⁸⁹ È assai rilevante che sia Arnauld che Malebranche non parlino più di realtà oggettiva dell'idea, ma di realtà oggettiva della cosa (cfr. A. ARNAULD, *Des vraies et fausses idées*, p. 53, e N. MALEBRANCHE, *Réponse au livre des vraies et fausses idées*, O. C., VI-VII, pp. 58, 59, 60). Se, da un lato, Arnauld, parlando di realtà oggettiva della cosa e non dell'idea, istituisce, di fatto, tra il soggetto pensante e la cosa pensata solo un rapporto di denominazione estrinseca prestandosi così all'obiezione che Caterus aveva fatto a Descartes, ossia ponendosi di fronte all'impossibilità di chiedersi la causa della realtà oggettiva (dell'idea), poiché non è possibile ricercare la causa di una cosa «quod actu non est, quod nuda denominatio et nihil est» (CATERUS, *Prime Obiezioni*, AT, VII, p. 92), Malebranche, dall'altro lato, una volta che la realtà oggettiva non sia più contenuta nelle modificazioni dell'anima umana, potrà compiere definitivamente l'allontanamento dell'idea dal soggetto.

⁹⁰ Desidero esprimere la mia più sincera gratitudine a Emanuela Scribano per la costante attenzione e l'infinita pazienza con cui ha seguito sin dai primi passi questo lavoro e per avermi incoraggiato a percorrere le vie della metafisica malebranchiana: spero di non aver fatto un pessimo uso dei suoi consigli. Un ringraziamento particolare a Filippo Maria Paladini per la tolleranza e la comprensione con le quali ha affrontato e subito logorree torrenziali e elucubrazioni fantafilosofiche.